نظرات نقدية في كتاب
"العمل الديني وتجديد العقل"

كتبها
الأستاذ العالم
سعيد فودة
حفظه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

هدف الكتاب كما وضحه مؤلفه: العمل على تحصيل الشروط التكاملية والتجديدية لترشيد اليقظة الدينية الفارغة من السند الفكري، وذلك بالتغلغل في أعماق التجربة الدينية لإبلاغها الغاية الحاملة للداخل فيها على التخلق الديني، وهذا التخلق هو سبيل السعادة البشرية.

محتوى الكتاب: يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام؛ القسم الأول: يتناول دراسة العقل المجرد وحدوده. والقسم الثاني: يتناول دراسة العقل المسدد وآفاته. وأما القسم الثالث: فيتناول العقل المؤيد وكمالاته.

والخلاصة كما ذكرها المؤلف في المقدمة[1]: "**يتبين من محتوى هذا الكتاب أن العقل درجات، وأن أبلغ الدرجات في العقلانية ما أخذ بالتجربة الإيمانية الحية.**".

غاية هذه الدراسة: نظرا لتميز الكتاب المذكور في بابه، وخاصة في هذا الزمان، فإنني وبعد دراسته دراسة متمعنة، أحببت أن أكتب عليه بعض التعليقات النقدية، وذلك لما يبعثه ذلك من اهتمام بالكتاب نفسه، وأهدف أيضا إلى توجيه أنظار القراء والأصحاب إلى أهمية التفكير المنظم المبني على الطرق العقلية المعتبرة في الأعمال الفكرية المعاصرة والماضية. ولعل هذه الدراسة تكون بادئة لتحقيق هذا الأمر.

وسوف أهتم أساسا بالنقد السلبي، لأن الأصل في هذا الكتاب هو الحسن، وما يهمني بعد ذلك هو التنبيه على بعض ما يمكن أن يكون محل نقاش أو أخذ وردٍّ، ليتكامل

(1) العمل الديني وتجديد العقل، ص12.

العمل الفكري بالنقد المبني على الجدية في البحث، لا على مجرد تلقط الألفاظ وتركيب الاعتراضات غير المبنية على أساس فعلي. والنقد الفاعل هو النقد الذي يصدر من ناقد معتقد فيه، وأما النقد الذي يكتبه الواحد لغير ذلك فمهما كان أثره فإنه يتقاصر عن الوصول إلى مرتبة الأول.

ولذلك فإننا سوف نبني انتقاداتنا على ما نعتقد فعلا أنه حق، أي سنشير إلى نقد ما نعتقد أنه غير صحيح، وأما ما نعتقد حقيته فلا نشتغل بالتشكيك فيه، وذلك لأن المرحلة الحالية لا تحتمل التشكيك فيما نعتقد بصحته، لأن غيرنا يتكفل بذلك! ويبذل في ذلك جهداً كبيراً، ولكننا نكتفي ببناء أفكارنا على الأدلة القوية والتحليل الجاد للاعتراضات الواردة علينا من المخالفين.

وفيما يلي، سوف نباشر بذكر بعض الاعتراضات الأصلية التي نرى أن من الضروري مناقشتها حول هذا الكتاب. وسنخصص هذا البحث لدراسة القسم الأول فقط من الكتاب وهو القسم المتعلق بالعقل المجرد لأهمية هذا الموضوع.

أولا: **حول العقل وتعريفه.**

هناك ثلاثة أطوار للعقل عند د. طه، وهي العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد.

عرف المؤلف العقل المجرد بقوله[1]: **إن العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين.**

(1) العمل الديني وتجديد العقل، ص17.

وعرف العقل المسدد بقوله[1]: **إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع.**

وعرف العقل المؤيد بقوله[2]: **إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي مؤديا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.**

ثم قال: **إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح رسومها، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء أفعالها الخارجة أو أعمالها، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصافَ الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها، والمراد بالذات، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل هويته.**

والفرق بيِّنٌ بين الذات التي يقصدها المؤيد والذات المقصودة لغيره، فليست ذاتا متصورة، لأن هذه ليست على الحقيقة إلا مجموعة صفات خارجية تقع تحت تجريد العقل النظري، ولا حتى ذاتا مستعملة، لأن هذه بدورها ليست إلا مجموعة أفعال خارجية تقع تحت تسديد العقل العملي، وإنما هي ذات متشخصة في الوجود ومتحققة في العيان، ذات نحتاج في إدراكها، لا إلى النظر وحده، ولا إلى العمل معه، وإنما إليهما معا بالاستعانة بالتجربة، أو بتعبير جامع، إلى نظر عملي حي، فهو وحده القادر على الإحاطة بالأعيان.

---

(1) العمل الديني، ص58.

(2) العمل الديني، ص121.

وقال أيضا[1]: **فلو أردنا تقريب هذا المعنى بمثال متداول، فإن قول القائل: إني أعلم من فلان كذا، لأنه بلغني عنه كذا"، يستفاد منه أن علمه هذا علمه هذا علم نظري بأوصاف ظاهرة، أما قوله:"إني أتعامل مع فلان، لأني أنتفع به في كذا"، فإن معرفته هذه معرفة عملية بأفعال خارجية في اجتلاب المنفعة واجتناب المضرة، وأما قوله:"إني أحب فلانا، لأنه يحبني"، فإن معرفته هذه معرفة حية تستعين على الأوصاف الظاهرة والأفعال الخارجية بجملة من الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية.**

التعليق على هذه التعريفات:

هذا هو ما ذكره المؤلف في صدد بيان تعريفات درجات العقل الثلاث عنده، ولا كلام لنا فيها الآن. وفيما يلي، سوف نبين بعض ما ذكره في لواحق هذه التعريفات:

الأولى: قال المؤلف[2]: "يتبين من هذه المقدمة أن فيما ذكرنا من أوصاف العقل احترازا عن القول بأن العقل جوهر، أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية تأثرا بنظرية الفكر اليوناني في العقل، ومعلوم أن الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية، وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها"

في هذا النص يقرر المؤلف أن المعنى الذي انتشر للعقل في الثقافة العربية الإسلامية يقوم على جوهرية العقل، أي أن العقل جوهر، وليس فعلا، والظاهر أنه يقصد بأن مفهوم العقل انتشر في الثقافة الإسلامية على وجه العموم، ولكنه يقول أيضا بعد ذلك أن[3]:

(1) العمل الديني،ص122.
(2) العمل الديني، ص17.
(3) العمل الديني، ص18.

"العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه لذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية."

وهذا تأكيد منه لما قرره سابقا بتعريفات أطوار العقل الثلاثة.

وقال في نفس الصفحة:"ولم يغب هذا المفهوم الفعالي والحركي للعقل عن هذه الممارسة الإسلامية العربية، فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء كما يقول ابن تيمية إنما هو صفة، وهو الذي يسمى عرضا قائما بالعاقل."

وهذا اعتراف منه بأن العقل كفعل لم يغب عن الممارسة الإسلامية العربية!

وكأنه يشير إلى أن هناك ممارسة أخرى إسلامية وهي غير عربية، وأن هذه الممارسة اعتبرت العقل ليس فعلا، بل ذاتا!

فهناك اعتباران للعقل في الممارسة الفكرية الإسلامية كما يقول طه عبدالرحمن[1]:"إن التصور الفعالي للعقل ازدوج في الممارسة الفكرية الإسلامية بالمعنى التشييئي الذي عدلنا عنه، هذا المعنى الذي يرد عند بعض علماء المسلمين في ادعائهم بأن العقل يراد به الغريزة."

إذن فهناك اختلاط في مفهوم العقل عند د.طه في الممارسة الفكرية الإسلامية. فطائفة تعتبره شيئا أي ذاتا قائمة بنفسها، والأخرى تعتبره فعلا صادرا عن ذات.

ولكن نلاحظ هنا أن العبارة التي نقلها د.طه نفسه عن ابن تيمية تنفي أن يكون العقل دالا على شيئية العقل وجوهريته، عند المسلمين وجمهور العقلاء، وتنص على أنهم يقولون إنما هو صفة، والصفة ليست شيئا وذاتا كما هو معلوم. وهذا نفسه

---

(1) العمل الديني، ص19.

يخالف ما مال إليه د.طه من كون مفهوم العقل الشيء منتشرا عند المسلمين، لأنها تنص على أن جمهور العقلاء والمسلمين على أن العقل صفة !

الثانية: عند تحليل التعريفات الثلاثة للعقل التي أتى بها د. طه، نرى أنه عرف العقل المجرد بأنه فعل، يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل...الخ فالعقل فعل نتيجته الاطلاع أي المعرفة، والمعرفة عبارة عن الصورة الحاصلة عند النفس. فالعقل فعل ينتج عنه إدراك ومعرفة، فالغاية من الفعل هو الإدراك.

وأما قوله (معتقدا في صدق هذا الفعل)، فالصدق هو مطابقة الشيء للأمر في نفسه، وهو اشترط في العقل المجرد التصديق بالفعل ، وهذا التصديق إما أن يكون عين العقل أو جزء منه أو خارجا عنه، أي لو لم يكن الواحد معتقدا بصدق الفعل، لما كان عقلا مجردا، ولكن يستحيل أن يكون التصديق عين العقل، ويستحيل أن يكون جزأه، لأن الشيء لا يشرط بنفسه ولا بجزئه، فوجب أن يكون أن يكون غيره، وهذا الغير إما أن يكون فعلا تعقليا آخر، أو لا، فإن كان فعلا تعقليا، فإما أن يكون كاشفا عن عين المطلوب هنا، وهو مستحيل لما مرَّ، أو يكون كاشفا عن غيره، فلا يفيد اشتراطه هنا، فما المعنى من اشتراط فعل كاشف عن شيء لشيء آخر؟!

وإما أن يكون فعلا ليس تعقليا، فيلزم كائنا ما كان هذا الفعل، اشتراط العقل بغير العقل ليكون تعقلا، وهذا لا يسقتيم كما هو ظاهر.

وقد اشترط الدكتور طه للفعل لكي يكون تعقلا أن يكون التصديق متعلقا بهذا الفعل، واشترط أن يكون التصديق مستندا إلى دليل، ونحن لو فكرنا في مفهوم التصديق، فإما أن يكون هو نسبة أمر إلى أمر أو هو الإذعان للنسبة، وقد اشترط د. طه أن يكون هو التصديق مسنودا إلى دليل معين. فهذا الدليل يجب أن يكون كاشفا عن حقية هذه النسبة، والنسبة يجب تعلقها بالفعل، فالحاصل أن د.طه يشترط للفعل لكي يكون تعقلا

شبقه بتصديق واشترط للتصديق استناده إلى دليل والدليل كاشف عن المدلول. فما المدلول هنا؟ ألا يجب أن يكون هو ما تعلق به التصديق، ولكن ما تعلق به التصديق هو عين الفعل الذي أطلق عليه د.طه اسم العقل المجرد، وقد قرر أن هذا الفعل يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، ولنا هنا أسئلة

ما هو المقصود بالدليل القائم على التصديق

ما هو المقصود بالتصديق؟

ما الذي يكشف عنه الدليل القائم على التصديق؟

ما هو الذي يكشف عنه الفعل التعقلي المجرد؟

أنا أرى أن غبشا يسود ذلك كله.

وأيضا فهذا الدليل القائم على التصديق إما أن يكون كليا أو مشخصا، وعلى الاحتمال الأول نرجع إلى القواعد المنطقية التي يقدح فيها د.طه، أو إلى الأدلة الأولية التي هي جزء من هذا المنطق. وإذا كان شخصيا فيلزم وجود دليل على كل فعل تعقلي، فإما أن يتسلسل أو يدور وكلاهما باطل.

وأيضا فكلمة الفعل صادقة على أفعال النفس وعلى أفعال الجوارح، فما هو المقصود هنا؟ الظاهر إرادة الإثنين، ويلزم على ذلك دخول أفعال الجوارح في التعقل، ولكن أفعال الجوارح تكون لازمة عن التعقل وليست علة له، ولو كانت، فلا يقال عنئذ عن العقل هنا إنه مجردٌ لأن واسطته وعلته غير مجردة.

وإذا قصد أن العقل مجرد عن المقاصد الكلية والغايات التكاملية الإنسانية، وهذا هو ما يظهر منه في أكثر المواضع، فإن هذا لا يجوز اتخاذه قادحا في نفس العقل، لأن

المعرفة من حيث هي هي، لا تعلق لها بالمقاصد، وإنما الذي يتعلق بالمقاصد هو العارف، فالذي يدفعه إلى المعرفة يكون مقصدا وغاية له، وهذه الغاية من حيث هي، لا بد أن تكون خارجة عن مفهوم المعرفة، وإلا لزم عدم إمكان ادعاء وجود عقل مجرد.

فالحاصل أن التعريف غير تام وتسوده جوانب نقص.

والآن نذكر بعض الملاحظات العامة على بعض ما ذكره في هذا القسم.

أولاً:- لقد قرر الدكتور طه أن الثقافة العربية الإسلامية أخذت بنظرية كون العقل شيئاً، وإن قرر أن مفهوم العقل الفعالي لم يغب عن الممارسة الإسلامية العربية. وقال[1]: "إن التصور الفعالي للعقل ازدوج في الممارسة الفكرية الإسلامية بالمعنى التشييئي الذي عدلنا عنه، هذا المعنى الذي يرد عند بعض علماء المسلمين في ادعائهم بأن العقل يراد به العزيزة، وإن كانوا يميلون إلى اعتبارها قوة أو ملكة أكثر من اعتبارها ذاتاً أو جوهراً، فوقع لديهم التأرجح بين هذين المعنيين".

إن جماهير المسلمين وعلماءهم رفضوا اعتبار العقل ذاتاً. وهو المنطلق الذي انطلقت منه الفلسفة اليونانية. وغالبهم اعتبره فعلاً أو صفة أو غريزة وغير ذلك، فكيف يقال إنهم اعتبروه ذاتاً.

إن الذين اعتبروا العقل ذاتاً هم الفلاسفة المتبعون لفلاسفة اليونان كابن سينا والفارابي وأبن رشد، وهؤلاء لا يعبرون عن حقيقة الفكر الإسلامي. أما المتكلمون باختلاف طبقاتهم وفرقهم فلم يرضوا باعتبار العقل جوهراً أي ذاتاً، إلا ما وجد عند بعض أفرادهم، وهم قلة متأثرون في قولهم بذلك بما ورد عند الفلاسفة فإذا كان الأمر كذلك،

(1) العمل الديني، ص91

فكان الأصل أن يقول إن الأغلب من المتكلمين لم يعتبر العقل ذاتا، وبعضهم اعتبره كذلك، ولا يعكس الأمر!!

والغريزة ليست بجوهر حتى يفهم د.طه من ذلك ميلهم إلى تشييء العقل!!

ولما لاحظ د.طه ذلك، حاول أن يفرَّ من هذا الغلط الواضح بالقول بأنهم وإن نفوا جوهرية العقل صراحة، إلا أنهم عند الممارسة جروا على اعتباره ذاتاً. أي يريد القول بأنهم لم يستطيعوا التخلص من أثر الثقافة اليونانية، وهو ما نعتقد بطلانه، وابتناءه على محض المبالغة.

ثانياً:- قال د.طه الرحمن[1]: "وإذا ثبت أن العقل ليس جوهراً على مقتضى المعنى اليوناني وإنما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف التي نقوم بالقلب على مقتضى المعنى الإسلامي، وثبت أيضاً لزوم التسليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتى يتلاءم المعنى الدخيل مع فقضيات المعنى الأصيل، ثبتت معهما الدعاوى الآتية التي نقول بها بصدد العقل:-

إن العقل قد يحسن وقَدْ يقبح كما تحسن وتقبح الأفعال والأوصاف، وليحسن العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقة، ويقبح إذا أنحرف به عن هذه المسالك المعرفية المستقيمة، وأوقعه في المظان والشبهات والشفاعات" أهـ.

هذه المقولة وهي حسن العقل وقبحه باطلة قطعاً، ويمكن إبطالها حتى بناءً على نفس التعريف الذي اقترحه د. طه، فإذا كان العقل المجرد بالتعريف فعلاً يطلع به صاحبه على وجه من وجوه الشيء، وإذا كان العقل المسدد هو الفعل الذي يبغي به صاحبه جلب النفع بناءً على قيامه بالفرائض الشرعية، وإذا كان العقل المؤيد فعلاً يبغي به صاحبة الإطلاع على أعيان الأشياء عن طريق الاشتغال الشرعي بالنوافل. إذا كانت الأنواع

(1) العمل الديني، ص20

والأطوار الثلاثة للعقل عند د.طه ما ذكرناه، فإننا لا يمكن أن نجد فيها وجهاً من وجوه القبح وينبغي ملاحظة أن الواحد إذا أنحرف عن شروط التعقل وقيوده وخرج عنها فإن فعله عند ذاك لا يسمى عقلاً بالمرة، فإذا كان قبيحاً فلا يجوز القول بأن العقل قد يقبح. لان ما هو قبيح بالعقل ليس عقلاً.

ويكفي للاستدلال على بطلان ما قاله الدكتور هنا الالتفات إلى أن الله تعالى جعل كون الواحد عاقلاً صفة مدحٍ مطلقاً ولم يقيدها، وكونها كذلك فيه دليل على أن مطلق العقل ممدوح وما كان ممدوحاً مطلقا يستحيل كونه قبيحاً في بعض الأحيان.

ثالثاً:– قال د. طه(1) : "ب– إن العقل يقوم على مبدأ التحول الذي تقوم عليه الأفعال والصفات، فبمقتضى هذا المبدأ، يمكن توجيه القلب والتأثير فيه بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر. وأعقل منه، أو على العكس أقل وأجهل منه" وبناءً على نفس المعنى قال في نفس الصفحة(2) :– "في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد"، اهـ.

إن هذا الكلام لكي يصح ينبغي أن يفهم على التكامل في إدراك المعاني الصحيحة والتكامل في تحصيل المناهج والوسائل الاستدلالية، ولن يزال هذا ممكناً وصحيحاً ما دام الإنسان قابلاً لأن يعلم ما يجهله. وأما إذا قصد منه إن بعض ما يسمى عقلاً الآن يمكن أن يكون جهلاً. في المستقبل مطلقاً، فهو غير صحيح لأن الإدراك المطابق يستحيل أن يتحول إلى إدراك غير مطابق وكذا العمل المبني على الصواب يستحيل أن يكون عملاً غير مصيب.

---

(1) العمل الديني ص21

(2) العمل الديني ص21

والتكامل في اكتساب المناهج وطرق الاستدلال غير منفي ولا مُعارَض، ولكن ما علم كونه حقاً في الماضي يستحيل العلم بكونه باطلاً الآن أو في المستقبل.

الخصوصية النظرية للإلهيات الإسلامية

تحت هذا العنوان يذكر الدكتور طه أن مبحث الإلهيات هو أحد العلوم النظرية التي تختص بالتوسل بالعقل المجرد في التحصيل والتبليغ، وأن هذا المبحث هو أكثر العلوم المتوسلة بالعقل المجرد دلالة على خصوصيات المعرفة النظرية الإسلامية العربية وأقربها إلى بيان الصفات المميزة لهذه المعرفة النظرية، لاشتراك ما سوى ذلك من العلوم بين المسلمين وغيرهم.

وذكر أيضاً أن هناك حدوداً للعقل المجرد في مجال الإلهيات من المعرفة النظرية الإسلامية العربية، وهذه الحدود قد لا تشكل قيوداً ولا موانع في غير هذه المعرفة لأنها أثر من آثار خصوصية النسق العقدي الإسلامي، ولا تعلق لها بنظام المعرفة النظرية العام.

يريد من ذلك أن وسائل التعقل التي اتبعها الإسلاميون في مجال الإلهيات حّدَّت من إمكانياتهم المعرفية لبنائهم لها على مسلمات مأخوذة من نفس العقائد الإسلامية أي إنهم اعتمدوا في بناء معارفهم النظرية في مجال الإلهيات على مسلمات مأخوذة من نفس العقائد وغير مبرهن عليها، وأنهم كان بإمكانهم التوسع في هذه المعارف ولكن لاعتمادهم هذه المسلمات حدُّوا معرفتهم وضيقوا على أنفسهم. وهذا الكلام يستلزم أن هذه المعارف المبنية على المسلمات المذكورة لا يمكن أن تتخذها حجة على غير المسلمين لأنها غير عامّة ولا بديهية. ولكن هذا الكلام إذا صدق على بعض علماء المسلمين فإنه لا يصدق على كلهم، ولذلك فلا يجوز أن يلقى ويسرد على هذا النحو العام المطلق كما أورده الدكتور طه، لما يلزم عنه من التشكك في مختلف المعارف الإلهية المذكورة في كتب علم الكلام.

الإلهيات النظرية رمزية لا وجودية:–

قال د. طه تحت هذا العنوان[1] :– " لما كان النظر الإلهي يتوسل باللغة، وكانت اللغة نظاماً أو نسقاً مركباً من وحدات منفصلة ومتمايزة فيما بينها وكانت هذه الوحدات مجرد علامات صوتية لها وظيفة رمزية، فلا يمكن أنْ يُطْلبَ من اللغة الخروج عن وصفها الرمزية والصوري لتنقل إلينا الأشياء ذاتها بسماتها الخارجية ومعالمها الوجودية، فما رأينا قط لفظاً أحضر بين أيدينا موجوداً من الموجودات ولا اختص بهذا الموجود أو ذاك اختصاص الظل بصاحبه"أهـ.

ثم قال بعد ذلك:– "فمن أين جاء إذن شعورنا بأن الأسماء تدل على الوجود واعتقادنا بأنها تحمل معنى الوحدة تمييزاً لها عن غيرها من ألفاظ اللغة؟ بل من أين جاءت زيادة هذا الشعور والاعتقاد بازدياد شرف مرتبة المسميات، فيكون الاسم الذي يسمى به هذا الإنسان أو ذاك أقوى دلالة على الوجود والوحدة من الاسم الذي يسمى به الجماد أو الحيوان، حتى إذا ارتقينا إلى أشرف الموجودات وهو الحق سبحانه وتعالى بلغ هذا الشعور والاعتقاد غايته القصوى، فيصير شعوراً بالقدم في حقه بعد أن كان شعوراً بمجرد الوجود في حق غيره، واعتقاداً بالوحدانية في حقه بعد أن كان اعتقاداً بمجرد الوحدة في حق غيره."

ولي هنا ملاحظات:

1– لقد تقرر عند سائر المتكلمين من أهل السنة أن اللفظ يدل على المعنى الذهني، وليس اللفظ هو الدليل على الوجود ولا هو الجالب ولا العلة لوجود المسمى، بل هو دال عليه دلالة وضعية اصطلاحية محضة.

(1) العمل الديني ص26–27

2- لا أحد يقول عن الكلمات إنها هي التي توجد مدلولاتها، على الأقل لا أحد ممن يستحق الالتفات إليه، وبناءً على ذلك فلا أجد داعيا لما قاله د.طه عبد الرحمن في هذا المعنى. والعلماء لم يقولوا إن الاسم دال على الذات بمعنى أن ذلك يستلزم عدم تغير الذات ووحدتها، ثم لم يقولوا أيضا إن عدم تغير الذات أخذوه -لو قالوا به- من مجرد المعنى الاسمي لها. ولم أسمع بأحد من العلماء يقول إننا نعلم الوجود من مجرد الأسماء. فهذا كله خيال في ذهن د.طه.

3- إننا لم نأخذ جلالة قدر الله من مجرد اسمه، كما ادعى د. طه، ولا أعرف أحداً اعتقد بقدم الله ووجوب وجوده من مجرد أسمائه الحسنى. نعم إن أسماءه وصفاته تدل على ذلك، ولكن كما تدلنا سائر الكلمات على معانيها الموضوعة لها دلالة وضعية محضة، لا على سبيل الإيجاد والإثبات كما يشير طه عبد الرحمن. ولو دلتنا أسماء الله تعالى على وجوده لدلتنا سائر الأسماء على وجود ما نفهمه منها فيلزم وجود العنقاء وهذا باطل قطعا.

الإلهيات النظرية ظنية لا يقينية

تحت هذا العنوان

1- يدعي الدكتور طه أن المقال النظري في الإلهيات ليس مقالاً علمياً، وإنما هو جزءٌ مستمد من الخطاب العادي الذي يتداوله عامة الناس: جزء يتميز بكونه يجتهد في اصطناع جهاز متكامل من الاستدلالات التي تنسب لها الصفة البرهانية المفيدة لتحصيل اليقين، ومن هذه الاستدلالات تلك التي اشتهرت باسم الأدلة على وجود الله. لكن المتأمل في تفاصيل هذه الأدلة الوجودية، لا يلبث أن يتبين أنها على عكس ما يدعي أصحابها لا تجاوز حَدَّ الظن[1].

(1) راجع العمل الديني ص28

في هذه الفقرات يدعي د. طه أن الأدلة المقامة على إثبات وجود الله تعالى لا تفيد إلا الظن، بل يقول إن سائر الاستدلالات المقامة في الإلهيات ليست تفيد العلم، بل هي عبارة عن عبارات قائمة على مفاهيم مستمدة من الخطاب العادي المتداول بين عامة الناس، وهذا يستلزم عدم إفادتها للعلم.

وهذا الكلام بهذا التعميم فيه هدم لعلم التوحيد مطلقاً من حيث هو علم يهتم بإقامة الأدلة القطعية على المقاصد والعقائد الدينية.

2- يوضح الدكتور طه الصفة الظنية لهذه الأدلة من عدة وجوه، منها "أنه ما من مسألة ينتصر لها صاحبها، إلا ويجتهد في إخراجها على مقتضى البرهان، وإن بعدت عما يشتغل به البرهانيون من أمثال المنطقيين والرياضيين. كذلك أمر النظار في إخراجهم لأدلتهم على الوجود الإلهي، وعلى الرغم من هذا التخريج البرهاني، تظل هذه الأدلة بعيدة عن أن تكون صوراً استدلالية صحيحة لا يختلف فيها اثنان"[1].

إن كل من يحاول إثبات أمر من الأمور، فإنه يجتهد في صياغة الدليل عليه على صورة البراهين المنطقية، وهذا لا يختص به العلم الإلهي فقط، وادعاؤه أن البراهين التي يأتي بها العلماء والفلاسفة في الإلهيات ليست محققة لماهية البراهين كما هو حاصل في علوم أخرى، مجرد ادعاء بلا دليل. أو مجرد وجهة نظر له.

وأما إشارته في آخر كلامه إلى أن من الأدلة على أن هذه البراهين التي يأتي بها الناس في الإلهيات لا تفيد اليقين، هو اختلاف الناس عليها، وبتعبير آخر، إنه ما من دليل يقام على وجود الله تعالى إلا ووجد من يعارض فيه، ومجرد وجود المعارضة دليل على أن الدليل ليس بدليل.

---

(1) العمل الديني ص28.

هذا هو ما يريده د. طه. وهو استدلال باطل قطعاً. لأنه لا يشترط للعلم في نفس الأمر اتفاق الناس عليه، ولا يشترط لكون الشيء قطعياً عدم الخلاف فيه، وهو احتجاج بالخلاف على النفي، وتلك طريقة منفية، فالأصل الاحتجاج بالإجماع على صحة المجمع عليه، ولا يحتج بعكس ذلك على نفي الصواب فلا يقال إذا وجد الخلاف بين الناس على أمرٍ، فهذا دليل على بطلان ذلك الأمر، فلا أحد من العقلاء يجوّز ويصحح هذا البرهان. إلا أن هذه الطريقة من الاستدلال طريقة عاطفية وجدانية وخطابية، ومثل ذلك لا يفيد اليقين كما هو معلوم.

3- ومن وجوه استدلال د. طه على ظنية الأدلة المستعملة في الإلهيات قوله "ليست أدلة الوجود الإلهي صوراً استدلالية مجردة، وإنما هي صور مشخصة، أي صور تحمل مضامين كلما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد ألصق كان تأثيرها في المخاطب أعمق"(1).

هذا الكلام مبني على ادعائه السابق بعدم كون العلم الإلهي علماً وأن الأدلة المقامة فيه ليست أدلة قطعاً. وكأنه يسير في ذلك أيضاً على أصل كبير وهو أن العقائد والإلهيات لا تقوم إلا على الإيمان القائم على التسليم، وهذه دعوى خطيرة فعلاً تعارض وجوب النظر في الإلهيات وتعارض ما سار عليه جماهير علماء المسلمين على اختلاف فرقهم واتجاهاتهم، فكلهم حاولوا إقامة علم استدلالي على العقائد التي يعتقدون ويؤمنون بها. وما أقرب هذا المذهب إلى مذهب النصارى الذين يقيمون دينهم على مجرد التسليم الإيماني بلا برهان مقام، وما أقربه إلى مذهب المجسمة كابن تيمية الذين لا يعبدون وسيلة لإثبات عقائدهم إلا الاستناد إلى ما سمّوه بالفطرة. وهي مجرد دعوى عارية عن الدليل.

4- ومن الوجوه التي اعتمد عليها د. طه لإثبات ظنية الإلهيات النظرية أن قال "إن صحة الدليل المنطقي ليست شرطاً كافياً للبرهنة على وجود الله تعالى،

---

(1) العمل الديني ص28

ذلك أنه قد يستقيم الدليل ولا يحصل الإثبات الوجودي، والمثال على ذلك هذا البرهان الصحيح.

إما أن الكون غير موجود أو الله موجود

لكن الكون موجود،

فإذن الله موجود.

فهذا الدليل وإن صحت صورته، لا يعدّ إثباتاً لوجود الله سبحانه وتعالى، ولا يقتنع به أحد، لأن مقدمته الأولى أخفى من النتيجة وأحوج منها إلى التدليل[1]"

التعليق:

يورد د.طه هنا دليلاً من عنده، يدعي كونه صحيحاً، ولكنه لا يمكن الاعتماد عليه، والسبب في استحالة الاعتماد عليه لإثبات وجود الله تعالى هو كون المقدمة الأولى غير واضحة وخفية.

ولكن معنى المقدمة الخفية هو أن دليلها غير بين، وفرق كبير بين كون المقدمة خفية وبين كون المقدمة باطلة أصلاً. فإذا كانت المقدمة خفية وصحيحة، فإن هذا لا يستلزم بطلان الدليل، لأن غاية ما يلزم إنما هو الدليل القائم على هذه المقدمة الخفية. ولكن إذا كانت باطلة فإن بطلانها يكون سبباً قطعياً في فساد الدليل.

والدليل لا يقال عنه إنه صحيح إذا كانت إحدى مقدماته باطلة، ولكن يقال عنه صحيح إن كانت إحدى مقدماته خفية. فالخفاء ليس قادحاً في صحة الدليل كما

(1) العمل الديني ص28-29

ادعى د.طه. ولكن البطلان يفسد الدليل ويبطله، فإذا سلمنا له أن المقدمة الأولى خفية، فلا يستلزم ذلك بطلان الدليل وعدم إفادته.

ولكن هل المقدمة الأولى صحيحة فعلاً، وسواءً كانت خفية أو واضحة كما علمتَ؟

وسوف ننظر الآن في المقدمة الأولى في هذا البرهان الذي استجلبه د. طه لنرى ما حقيقتها وهل هي صحيحة أو كاذبة وماذا تفيد.

القضايا في المنطق نوعان، الأول القضايا الحملية وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول والثاني شرطية وهي ما تركبت من جزأين رُبِطَ أحدهما بالآخر بأداة شرط أو عناد.[1]

والشرطية إما متصلة وهي التي حكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى، كقولنا إن كان هذا إنساناً فهو حيوان.

وإما منفصلة وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الصدق والكذب معاً أو في أحدهما فقط أو بنفيه كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً.

ومن هذه المقدمة فقول د. طه:- [إما أن الكون غير موجود أو الله موجود]

يكون قضية شرطية منفصلة.

والقياس المستعمل هنا قياس استثنائي، مقدمته الأولى منفصلة.

---

(1) راجع السلم المنورق بشرح الدمنهوري، ص62.

وفي هذا النوع من الأقسية ينتج الوضع الرفع وبالعكس ولإنتاج هذا النوع من القياس شروط:-

1. أن تكون الشرطية موجبة.
2. أن تكون الشرطية لزومية إن كانت متصلة، وعنادية إن كانت منفصلة لا اتفاقية.
3. أحد الأمرين وهو إما كلية الشرطية أو كلية الاستثناء(1).

والدكتور طه في مثاله المذكور استثنى نقيض الأولى، فقال:- لكن الكون موجود "وقوله الكون موجود هو نقيض قوله الكون غير موجود، ثم نتج عنده عين التالي وهو الله موجود.

وإذا استثنينا النقيض لأحدهما واستلزمنا الثاني فلا بد أن تكون المقدمة إما منفصلة حقيقية، أو مانعة خلو.

والقضية المذكورة قطعاً ليست منفصلة حقيقية، لأن المقدمتين يجوز اجتماعها قطعاً، لإمكان عدم الكون مع وجود الله، فهاتان القضيتان يمكن صدقهما معاً مع عدم لزوم التناقض، فيمكن اجتماعهما في الصدق، فالقضية ليست مانعة جمع مطلقاً، فهل هي مانعة خلو بمعنى هل يمكن أن يخلو الأمر في نفسه من عدم وجود الكون، ومن وجود الله تعالى، بمعنى هل يمكن فرض الكون موجوداً وحده بلا وجود الله تعالى ولو فرضاً عقلياً.

الصحيح أنه يمكن فرض ذلك. فهي مانعة خلو.

---

(1) راجع فيما مضى شرح الشمسية للقطب.

فالدليل المنطقي الذي أورده إذن الدكتور طه صحيح، ولكن قول الدكتور بعد ذلك "فهذا الدليل وإن صحت صورته، لا يعد إثباتاً لوجود الله سبحانه تعالى، ولا يقتنع به أحد لأن مقدمته الأولى أخفى من النتيجة وأحوج منها إلى التدليل "، هذا القول غير مسلم ومبني على مغالطة خفية. وبيانها كما يلي.

إن القضيتين اللتين تتألف منهما الشرطية المنفصلة هما كما يلي

1. الكون غير موجود.
2. الله موجود.

وهاتان القضيتان غير موجهتين، ولو استخدمنا الجهات فيهما لصار الحال كما يلي

1. الكون الممكن غير موجود
2. الله الواجب موجود

ولو استعملنا هاتين القضيتين في القياس الاستثنائي لصار كما يلي:

إما أن الكون الممكن غير موجود أو الله الواجب موجود، لكن الكون الممكن موجود إذن الله الواجب موجود.

وهذا القياس بهذه الصورة يفيد إثبات الواجب قطعاً بخلاف الصورة التي أورده بها الدكتور وذلك لإهماله الجهة التي أظهرناها نحن، وبناءً على ذلك ساغ للدكتور أن يقول أن المقدمة الأولى خفية.

ولاحظ أنه لا يتحقق كون الشرطية المنفصلة مانعة خلو إلا بإظهار الجهات.

لأنه يمكن القول بأن الكون موجود والله غير موجود مع عدم الالتفات مطلقاً لكون الكون واجباً أو ممكناً وكذلك مع عدم الالتفات إلى كون الله واجباً أو ممكناً.

أما مع الالتفات إلى الجهات فإننا نقطع بوقوع التنافي بين الجزأين في حالة الكذب فقط أي في حالة كون القضيتين كما يلي الأولى:- الكون الممكن موجود والثانية الله الواجب غير موجود وذلك لاستحالة وجود الممكن بلا واجب الوجود.

أي إذا فرضنا الكون الممكن موجوداً، فيستحيل القول بأن الله الواجب غير موجود. وهذا هو السبب الذي حصلت به المغالطة التي استخدمها الدكتور في قوله: إن القياس يمكن أن يكون صحيحاً وغير منتج ولا مفيد. ولكن القياس الذي أظهرناه نحن منتج ومفيد قطعاً.

إذن كلام الدكتور في هذا المثال مبني على مغالطة محضة.

وأما قول الدكتور طه بعد ذلك[1] :- "إذا جاز أن الصحة المنطقية لا تكفي لإثبات الوجود الإلهي، فجواز كونها غير كافية للتصديق بالموجود الإلهي أولى: فلا شيء يمنع من أن يستمر الجاحد على اعتقاده في عدم الوجود ولو اهتدى إلى سبيل برهاني مستقيم مثبت للوجود، لأن النظر ليس بالضرورة باعثاً على العمل في هذا المسلك من مسالك التقرب من الألوهية"أهـ.

فهو يحتوي على مغالطات داخلية أوضحها فيما يلي:

1. هو يدعي أن الصحة المنطقية لا تكفي لإثبات الوجود الإلهي، وهذا باطل كما مضى توضيحه.

---

(1) العمل الديني ص29

2. وما دامت الصحة المنطقية عنده لا تستلزم الإثبات فبالأولى لا تستلزم التصديق. والتصديق يريد به هنا الإيمان وهو الخضوع والإذعان، اللذين وقع بهما التكليف الشرعي، وما تعلق به التكليف وجب كونه تحت الإرادة الإنسانية لاستحالة تكليف ما لا يطاق. ونحن قد وضحنا سابقاً أن الدليل المنطقي يفيد في إثبات الوجود وليس كما ادعى د. طه من عدم إفادته. وإفادة الإثبات معناها الكشف عن ثبوت ذلك في نفس الأمر، أي اتضاح صورة نفس الأمر في نفس الناظر وهو الإنسان، ومعلوم أنه ليس كل من علم الحق وجب لزوماً انجرافه نحوه وإذعانه له، لان الانكشاف هي عملية عقلية محضة لازمة لمجرد ترتيب المقدمات بحسب ما نص عليه المناطقة، وأما الإذعان فهو مترتب على إرادة الإنسان. فالتلازم هنا مفقود.

3. مما مضى نعلم أنه لا يضر المنطق أنه يكتفي بالكشف عن الأمر في نفسه وإثباته عند الناظر ولا مدخلية للمنطق في إقامة الإذعان والتسليم في نفس الناظر للحق والصواب لأن هذا تابع لإرادته ولذلك وقع التكليف بذلك في الشريعة.

4. فاستمرار الجاحد على جحده وحتى بعد انكشاف الدليل المنطقي على وجود الله، ليس بقادح في وجود الله ولان هو قادح في صحة الدليل المنطقي كما هو واضح. وبالتالي. فكل ما ذكره د. طه هنا باطل ولا قيمة له.

5. ومن الوجوه التي اعتمد عليها د. طه في إثبات ظنية الإلهيات النظرية قوله[1]:- "إن صحة الدليل المنطقي ليست شرطاً ضرورياً للبرهنة على وجود الله، فقد يحصل إثبات الوجود بدليل تنطوي صورته على قسط من الفساد، ولا أدل على ذلك من الاستدلالات التي تجيء على شرط الحجاج الطبيعي" ويعلل ذلك في قوله بعد أسطر.

---

(1) العمل الديني ص29.

"وليس ذلك إلا لأن ما ينفع في إثبات الوجود ليس هو البناء النظري المتسق بقدر ما هو تحصيل الاقتناع لدى المخاطب".

فأما القسم الأول من كلامه فقد مضت الإشارة إلى ما فيه من فساد، إن الدليل المنطقي الصحيح ضروري لإثبات الوجود، ولكن فرق بين الكشف عن الأمر في نفسه وبين توليد القناعة بذلك الشيء، فإن الأولى من باب العلم، والثانية من باب الاعتقاد، وما يؤدي إلى العلم ليس هو عين ما يؤدي إلى الاعتقاد، فإن القناعة بشيء بمعنى الإذعان له والانقياد له يكفي فيه مجرد التقليد للغير، أو مجرد الميل النفسي نحوه، ولكن العلم به والكشف عن حقيقة لا يكفي فيه شيء من ذلك، بل لا بد من ابتنائه على أحد الأدلة المعتمدة والمؤدية إليه.

نعم إن الخطابة تفيد العوام والخواص، وهي تدفع في نفس السامع الحماس والاعتقاد وغير ذلك، وكذلك كل كلام سيق على النسق الطبيعي للحجاج يمكن أن يفيد ذلك مطلقاً، نحن لا ننفي شيئاً من ذلك. ولكن كما قلنا سابقاً، يوجد فرق بين توليد القناعة بمعنى الإذعان والتسليم والانقياد، وبين تحصيل العلم والكشف عن الأمر في نفسه.

ولذلك أرشدنا القرآن إلى لزوم تغيير طريقتنا في الكلام وذلك بحسب المخاطب، فالعوام والجماهير تنفع فيهم الخطابة، وأما العلماء فلا تشفي صدورهم إلا البراهين العلمية.

وما ذكره د.طه من أن "إثبات الوجود قد يتوصل إليه بدليل في صورته قسط من الفساد"، فهذا ما يطلق عليه المناطقة بالإفضاء الاتفاقي، بمعنى إنه ليس كل دليل منطوي على الفساد فإنه يتوصل به إلى العلم. ولكن قد يترتب العلم بالأمر في نفسه عن طريق دليلٍ باطل اتفاقاً وترتباً افضائياً لا لزومياً طردياً وما كان كذلك فلا يجوز اعتماده دائماً بل يلجأ إليه في بعض الأوقات كما لا يخفى.

ومن هذه المناقشة المختصرة تتبين كم ينطوي كلام د.طه عبد الرحمن في هذا الموضوع على مفاسد وانحرافات عن الجادة.

بقيت هاهنا ملاحظة، نعم نقول إن ما يؤدي إلى العمل، قد يكون هو غير ما يؤدي إلى العلم، بل إن كثير مما يتوصل به إلى العمل ليس هو عين ما يتوصل به إلى العلم ولكن هذا لا يستلزم الحكم بالبطلان على الطرق العلمية، ولا بعد منفعتها كما لا يخفي. ونحن نقول بلزوم اتباع الطرق العملية في العمليات والطرق النظرية في العلميات، أما الاستغناء عن أحدهما بالآخر فلا يفيد.

5- ولما كان العقل المجرد محدوداً عند الدكتور طه فإنه لخص حدوده الخاصة التي تقدم بيانها بصدد مسالة الألوهية عند النظار وبصدد آية الأسماء الحسنى عند المفسرين بثلاثة أوصاف، الوصف الأول منها سماه بالوصف الرمزي وشرحه قائلاً[1] "لما كان أهل العقل المجرد من المتكلمين والمفسرين همهم الأولى هو العلم بالوجود بعينه، وليس مجرد العلم بتصور هذا الوجود، فإن توسلهم باللغة التي هي مجموعة من الرموز تسد مسدَّها أية مجموعة أخرى، سواء ورد هذا التوسل على صورة تسميات أو على صورة عبارات، ما كان ليمدهم بأكثر من تصورات عن هذا الوجود تبقي حبيسة الأذهان، ولا تدخلهم أبداً إلى عالم التحقق والعيان"أهـ.

هذا ما قاله الدكتور طه، والحقيقة أن المتكلمين والمفسرين لم يكونوا موجهين أنفسهم للتعرف على حقيقة الوجود الإلهي، وقد اعترفوا هم بذلك، ولكن غايتهم كانت محصورة في التعرف على الأحكام والأوصاف التي تثبت لله تعالى ويتميز بها عن خلقه، وهذا القدر هم يعلمون تماماً أنه لا يؤدي بهم إلى العلم بحقيقة الإله، خاصة أن محققيهم نصوا على استحالة العلم بحقيقة الله تعالى.

---

(1) العمل الديني ص38.

والمتكلمون يعلمونه تماماً أن اللغة تدلهم على تصورات عقلية، ولا تعطيهم حقيقة الوجود، فادعاء أن هدفهم كان أصلاً هو التعرف على الحقيقة، واستعملوا في بلوغ ذلك ما لا يوصلهم إلا إلى تصورات يستلزم أنهم كانوا جاهلين بما يعملون، لأن وسيلتهم لا تؤدي بهم إلى غايتهم. وهذا استنقاص لهم!!

وفوق ذلك فهم لا يتوسلون بعين اللغة لمعرفة الله تعالى، بل أنهم يستعملون اللغة لتوصيل معلوماتهم عن الله تعالى إلى غيرهم ومعرفة ما يعلمه غيرهم عن اله تعالى، فاللغة ليست موجِدة للمعلومات بل هي موصلة لها، والعلوم والمعارف لها وسائل أخرى نص عليها المتكلمون وهي العقل والحواس.

وأما قوله "ولا تدخلهم أبداً إلى عالم التحقق والعيان" فهو انجراف وراء عبارات الصوفية، وخلط لمراتب العلوم وأنواعها، فالتصوف عمل بالعلم، وأما الكلام فهو علم والصوفية هم الذين يهدفون بعملهم التحقق والعيان، وهدف الصوفية وعملهم لا يناقض علم المتكلمين ولا معارضة بينهم على حسب الحدود المقررة. ولكن ما يريده د. طه هو خلط علم الكلام بالتصوف، أو بالأصح فهو يريد إلغاء علم الكلام كعلم نظري موصل إلى اليقين وإحلال التصوف محله أو فلنقل إحلال الأخلاق العملية محله، بغض النظر كانت هذه الأخلاق منطلقة من التصوف كمذهب أو لا، وهو يفترض أن المتكلمين كانوا يريدون ببحوثهم تحقيق هدف الصوفية من التحقق، وهذا غير صحيح، فكل علم له غايته والخلط بين الغايات هو خلط بين العلوم، وإلزام علم بغاية علم آخر اختلال في النظر.

وأما الوصف الثاني المحدد للعقل المجرد عند الدكتور طه فقد سماه بالوصف الظني وشرحه قائلاً[1] :- "ما فتئ أهل العقل المجرد من النظار وأهل التفسير ينشئون الأدلة تلو

(1) العمل الديني ص38.

الأدلة لبلوغ مرادهم في البرهنة على الوجود الإلهي، لكن أدلتهم هاته تقع فيما يخرج صورتها عن صورة البرهان، فالتصورات التي تقوم عليها معالمها غير محددة، وطريقة تحصيلها غير مضبوطة، وصفتها الإجرائية غير معلومة".

هذا الكلام الذي يقرره هنا د. طه لم يستدل عليه، وقد أطلقه إطلاقاً بلا برهان؛ نحن لا نقول إن كل ما مضى من الأفكار والنتائج الفكرية من قبل العلماء الإسلامية، مصيب، ومطابق للأمر في نفسه، لا، ولكنا نجزم قطعاً إن أغلب المذاهب والنحل عبرت عن أفكارها بطلاقة ووضوح ودقة، مما جعل الطريق أسهل للمطلعين لكي يوافقوا عليها أو يخالفوه، أو يزيدوا ويستحدثوا.

وقال بعد ذلك: "وما كثرة الأدلة التي ينصبها هؤلاء على الوجود الإلهي إلا شاهد على عدم حصولهم على برهان يفيد اليقين، كأنما يبتغون درء تعذر البرهان بتعدده".

هذا الكلام هو عبارة عن استدلال على بطلان المقولات والمذاهب والأقوال، بحصول الخلاف فيها، بل هو استدلال على بطلانها بمجرد تعدد الأدلة وهو أغرب من السابق. والحقيقة أن الاستدلال الممكن والمقبول هو الاستدلال على صحة القول بوقوع الاتفاق عليه، وهذا هو معنى الإجماع، أما أن نستدل على بطلان القول بحصول الخلاف عليه، فهو أمر باطل مطلقاً، ولا يصح إلا بناءً على القول إن كل ما هو صحيح فيجب عدم وقوع الخلاف عليه، وهذه المقولة باطلة قطعاً.

إذن، فالحاصل أن كلام د. طه هنا غير دقيق ولا مفيد.

وأما الوصف الثالث الذي جعله د. طه سبباً في ظنية العقل المجرد والإلهيات المقامة عليه، فهو ما سماه بالوصف التشبيهي وشرحه قائلاً[1] :- "إن المتكلمين

(1) العمل الديني ص38.

والمفسرين، وإن بدوا، بنزعتهم العقلانية التجريدية أكثر استعداداً لطلب الحقائق الموصوفة بالتنزيه من غيرهم، فإنهم أحبوا أم كرهوا، واقعون في التشبيه بصنفيه "التشبيه الاضطراري" الذي لا تنفعهم معه حيلة، للميل الطبيعي للعقل النظري إلى القياس على المعلوم من الأشياء، والتشبيه الاختياري الذي يسوقهم إلى الخوض المتكلف والشنيع في حقائق لطيفة تستلزم من الأدب والتعظيم ما لا يطيق العقل المجرد".

إن الإنسان يجب عليه في نظره في الإلهيات أن يبلغ فيه غاية إمكانياته فإن ثبت عنده حكم من الأحكام أثبته، وإن رأى أن اللغة لا تعينه للتعبير عنه كما ينبغي فإن عليه أن يذكر من الضوابط والاحترازات ما يمكنه لكي يبلغ طاقته في ذلك، وأما التشبيه فلو وقعنا فيه اضطراراً كما يقول د. طه، فهذا الاضطرار هل هو من ذاتيات العقل، إنه لو كان من ذاتيات العقل لما أمكن للعقل أن يعرف ويحكم بلزوم نفي هذا التشبيه (سواء الاضطراري أو الاختياري) الذي وقع فيه، إذن هو ليس من ذاتيات العقل، لأن العقل استطاع الحكم بلزوم نفيه، ولو كان من ضمنه لما حكم بنفيه لأن في ذلك نفي لذات العقل ويكفي أن نقول إن اللغات قد نزلت فيها الأديان، وإن الناس أصحاب العقول هم الذين كلفوا باتباع الأديان، ولو كان التشبيه اضطرارياً في العقل الإنساني لحكمنا بلزوم اعتقاد التشبيه في العقائد والأديان في حق الله تعالى، ولكن هذا باطل.

وما أقرب هذا الكلام إلى كلام مذهب المجسمة، الذين استدلوا بوقوع التشبيه في الذهن البشري على صحة التشبيه، والدكتور طه، يسلم بلزوم التشبيه، فيقدح في نفس العقل ويحدده. والحق إن التشبيه يمكن الهروب عنه وأثناء النظر الفكري. فلا يلزمنا اتباع أي من الطريقتين لا اتباع مذهب المجسمة في القول بلزوم التشبيه، ولا اتباع د.طه في نفيه لفائدة العقل المجرد في الإلهيات.

6- يقسم د. طه عبد الرحمن الحدود العامة للعقل المجرد إلى أقسام ثلاثة، الحدود المنطقية والحدود الواقعية والحدود الفلسفية.

الحدود المنطقية

نلخص ما ذكره من الحدود المنطقية بقوله[1]:- "حاصل القول إن النسق المنطقي يحتوي على الأقل عبارة لا يمكن البرهان عليها بواسطته، مع أن القضية المقابلة لها في النظرية صادقة"

قال:- "ومعلوم أن هذه الحدود التي هي حدود الصياغة الصورية للنظريات العلمية هي قيود على قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع ومراقبة حقائقه مراقبة شاملة. وإذا صح أن الصياغة الصورية للنظريات (أو الصَوْرَنَة) هي بالذات إضفاء الصبغة العقلانية عليها أو عقلنتها، صح معه أيضاً أن حدود هذه الصياغة هي حدود العقلنة ذاتها، بمعنى أنه لا يمكن إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقليه. ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعقيل، تبين بما لا يدع مجالاً للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة".

إن وجود قضية داخل نسق منطقي أو رياضي غير مبرهنة لا يستلزم القدح في القضايا والبراهين العقلية مطلقاً، مطلقاً، فإننا إذا لاحظنا العقل الإنساني، فإنه مما لاشك فيه وجود قضايا غير مبرهن عليها، ولا يمكن البرهان عليها، ولكن هذه القضايا لا يقتضي أن تكون مجرد مسلمات، أعني يمكن القدح فيها، بل هي أوليات وبديهيات أي لا يمكن القدح فيها، بل النفس الإنسانية تسلم بها لمجرد تصور طرفيها، ولا يمكنها التشكيك فيها مطلقاً، هذه الصفة فيها تعادل كونها مبرهنة، فالبرهان كاشف عن حقيقة القضية ومثبت لكونها مطابقة في نفس الأمر، وكونها قطعية. وهذا الصفات ثابتة للأوليات من دون برهان بل بنفسها بمجرد ملاحظة النفس لها. وهذه الأوليات هي بمثابة القضايا غير المبرهن عليها بصورة البرهان، التي يتكلم عليها د. طه فيما يتعلق بالنسق المنطقي أو الرياضي،

---

(1) العمل الديني ص43.

ولكننا نقول مع أنها غير مبرهن عليها إلا إنها ثابتة وقطعية وهذا هو المطلوب في العلم، فلا يشترط في العلم إلا كونه قطعياً، فإذا كان القطع لذات القضية فهي الأوليات، وإلا فيلزم وجود واسطة للقطع.

إذن فوجود الأوليات في ضمن المنظومة العقلية لا يقدح في التعقيل كما يقول د. طه عبد الرحمن. ولكن لو فرضنا وجود قضية غير أولية وهي مع ذلك مقبولة ويستند إليها الناظر فإن ذلك قادح بلا شك في الاستدلال الذي هي جزء منه.

الحدود الواقعية:

يبين د. طه الحدود الواقعية للعقل المجرد من خلال جهات ثلاث هي النسبية والاسترقاقية والفوضوية، وسوف نوضح ما يريده من كل منها مع ما يرد عليه.

أولاً: النسبية

ينفي د.طه عبد الرحمن وجود قوانين مشتركة وكلية وواحدة عند جميع العقلاء(1)، ويستشهد على ذلك بتعدد أدوار المنطق خلال التاريخ، ويذكر بعض الأمثلة التي يدعى أنها صورة على التناقض والاختلافات الحاصلة في المنطق، وقال: "لما كانت طرق المنطق هذه التي هي مناهج وضعت أصلاً لوصف العقل المجرد وترتيب قوانينه بمثل هذا الاختلاف والتشعب، بل التضارب والتعارض فإن ذلك كافٍ للتشكيك في إمكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعاً. وأقصى ما نحصل عليه كائنا ما كانت دقة وسائلنا العلمية، إنما هو خطابات تقريبية يَرْكَبُ بعضها بعضاً ركوب الطبقات، ركوباً قد يزيدها بعداً عن المطلوب".

---

(1) العمل الديني، ص44

من الواضح أن الدكتور طه يساير روح العصر التي تهاجم الطريقة المنطقية العقلية كما هو معلوم، والحقيقة أن ما ذكره كأمثلة أو كأدلة على وقوع الاختلافات والتعارضات في القضايا والمناهج المنطقية، لا تدل مطلقاً على ما ذكره. إن المنطق هو علم إنساني وقد مرّ بمراحل متوالية تطور فيها، ومعنى التطور الذي لا يزل يحصل فيه حتى هذا الزمان، إنما هو عبارة عن عملية نقد ومراجعة وتدقيق في مقولاته، فهو لم ينزل من السماء، ولم نأخذه عن معصوم، بل هو عبارة عن محاولة إنسانية لوصف العلميات والضوابط التي ينبغي أن يسير فيها العقل كي يجتنب الخطأ في الفكر والنظر، ومن المعلوم أن عملية كهذه لا بُدَّ أن يقوم بها البشر، والواحد من الناس مهما بلغ من الدقة والذكاء والإحاطة فإنه لابُدَّ أنْ يقع في الغلط أو السهو أو يغر ذلك من الأسباب التي تكون دافعاً لنقد غيره لما أتى به. وهذا هو معنى النقد والتطور.

وهذه الصفة التي وصفنا بها علم المنطق صادقة أيضاً على كل علم آخر. طبيعي أو عقلي أو ديني.

فلا مانع من خلاف الناس في بعض المقولات المنطقية، ولا مانع من النقد والاختلاف من واحد لآخر، ولكن مما لا ريب فيه أن هذا الأمر يقوم أيضاً على قدر من القواعد والقوانين التي يشترك بها سائر النظار والعلماء، وبناءً على ما يتفقون عليه فإنهم ينقدون مواضع الخلاف. فالخلاف عينه دليل على وجود قدْرٍ من الاتفاق والتوافق.

وأما ما ادعاه د. طه من أن ذلك الخلاف والاختلاف دليل على امتناع وجود خطاب علمي يشترك فيه النسا جميعاً، فلو صح كلامه فإنه لا يدل على بطلان علم المنطق في نفسه ولا على عدم فائدته أو عدم الحاجة إليه، فإننا نجزم أن الدين الإسلامي هو الدين الحق ولكننا نعلم أن الناس لن يحصل منهم الاتفاق على اتباع هذا الدين والانقياد له، فلو صح ما ذكره د.طه من دلالة ذلك الاختلاف على فساد أو نقص النظر العقلي في ذاته، لدل ذلك أيضاً على عدم الحاجة إلى الدين، ولكن هذا باطل

قطعاً. وهذه الطريقة من الاستدلال هي عينها التي انتقدناها سابقاً، أعني الطريقة المعتمدة على اعتبار الخلاف بين الناس دليلا على فساد ما اختلفوا حوله.

وأنا اعتقد أن الناس لو التزموا قواعد النظر العقلي والمنطقي لانتفت كثير من مسائل الخلاف بينهم، وقربت الشقة بين أطرافهم، ولا أرى صلاح قول من يقول إن جميع المختلفين قد اعتمدوا على القواعد المجردة للنظر العقلي في مذاهبهم التي يقولون بها، بل إن اختلافهم دليل واضح على عدم التزامهم بشروط وقواعد النظر الصحيح.

ثانياً:- الاسترقاقية

يريد د.طه بهذا العنوان أن يقول إن الإنسان الذي اخترع الآلات والتقنيات محاولاً السيطرة على الكون وتسخيره، يقع تحت سيطرة عين هذه الآلات المصنوعة، وقد ولَّدت هذه الصناعات مشكلةً يسميها د.طه "كونا تقنياً يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه غياباً عن إدراكه بعد أن كان هذا الإنسان يمني نفسه أيَّما تَمَنٍّ بأن يُسَخِّرَ هذا الكون تسخيراً، أو قُلْ بإيجاز كوناً يسترقُّه استرقاقاً، وما انقلاب التقنيات هذا على الإنسان إلا لأنها أخذت تستقل بنفسها، وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان"

إن الدكتور طه يريد من هذه المقدمة كلها أن يعزوا كل هذه المصائب إلى العقل المجرد، وقال: "العمل بمطلق هذه التقنيات يخرج إلى اللاأخلاقية، كأنما نموذج العقل المجرد، في نتائجه وتطبيقاته يحمل بذور قتائه".

وهذا الكلام غريب جداً، فإذا كان العقل المجرد ينظر إلى الممكن في حد ذاته على أنه ممكن الوجود وممكن العدم، فمرجح إيجاد الممكن في نفس الأمر يستحيل أن يكون هو مجرد العقل المطلق، وكون العقل المجرد هو الذي أنتج الأفكار في تصنيع هذه

الآلات والتقنيات، لا يستلزم أنه هو الذي يستعملها في الشكل الحالي المؤدي إلى دمار مفاهيم الإنسانية على الوجه الذي يقول به د. طه.

إننا لا نستطيع أن نقول إن أمريكا التي بلغت غاية التقدم في هذا العصر، وغاية التحكم بمختلف وسائل القوة والسلطان، إنما يدفعها العقل المجرد. إلى ما تقوم به من أعمال تظلم بها أعداداً كبيرة من الشعوب، بل إن واقع الأمر يقول كما صرح به كبار العلماء إن الآلات صالحة للشيء ولضده، وهي بذاتها لا ترجح أحد الطرفين، وترجيح وحاد منهما راجع إلى الإنسان الذي يستعمل هذه الآلة والغايات التي يبغيها من استعماله لها والأسباب التي تدفعه إلى ذلك. فنسبة هذه الاشكالات إلى العقل المجرد هو ظلم له مبني على تحكم في النظر بلا شك.

ثالثا: الفوضوية:-

يدعي الدكتور طه أن العلم لا ينمو نموا مطرداً، وأن النظريات لا تتكامل ولا تتطور تطوراً تراكميا تكاملياً، بل أنها تقوم بينها علاقات تباين وتعاند لا علاقات تكامل.

ولكنا نعتقد بطلان هذا الكلام وتخابطه، فمن يستطيع أن ينكر أن الميكانيكا الذرية أو الكلاسيكية قد سدَّت فراغاً وإن الناس كانوا يحتاجون إليها ويستفيدون من تطبيقاتها، وأنها قد حلّت مجموعة من الأشكالات وأجابت عن أسئلة عديدة في التاريخ العلمي، حتى برزت هناك أسئلة لم تستطع الإجابة عنها ولم تقدم لها حلولاً بناء على القواعد الكلية التي تقوم عليها ولهذا احتاج العلماء إلى إيجاد نظرة فيزيائية أخرى تقوم مقام الفيزياء الكلاسيكية وتحل الاشكالات التي لم تستطع أن تحلها، ولهذا حلت محلها الفيزياء الحديثة والنظريات الكمية الحديثة، التي وجهت نظرتها أساساً إلى المناطق التي لم تستطع الفيزياء النيوتونية الكلاسيكية الدخول فيها ولا تسليط الضوء عليها.

إذا نظرنا إلى الأمر بهذه الصورة ، فإننا نجد أن العلم يتكامل ويتراكم تكاملياً، ويتطور بمعنى أنه يستدرك الخطأ التي تقع فيه النظريات القديمة وتحل محل نظريات جديدة.

نعم إننا لا نستطيع أن هذا هو حال العلوم في جميع أنواعها، لأن النظريات العلمية إنما يقترحها رجال، ولا يخلو أن يستدرك اللاحق على السابق استدراك أصلياً في بعض الجهات، وهذا غير ممنوع مطلقا.

وهذا كله على التسليم به لا يستلزم كون النظريات العلمية موصوفة بالصفة الفوضوية.

إن وقوع بعض النظريات أمام أسئلة عويصة لا تستطيع حلَّها، يؤدي إلى إعادة النظر في تلك النظرية، فإما أن تقيد ببعض القيود، وإما أن يتبين للناظر خطأها، هذا كله غير ممنوع، ولكني أرى كل هذا تغيراً وتطوراً طبيعياً، لا يستدعي مطلقاً القول بأن العلوم تسير سيراً فوضوياً، بحيث نرفع الثقة عن المناهج العقلية كما يريد د. طه عبد الرحمن أن يتخذ من هذه الصفة –الفوضوية– قادحاً في النظر العقلي المجرد.

إن غاية ما يمكن أن يقال هو أن العلوم كلها آلات، قد تستعمل في الخير وقد تستعمل في الشرّ، وهذا وصف ذاتي لكل ما هو آلة، سواءً كانت مادية أو عقلية مجردة كالمنطق. فالذي يوجه الآلة إلى أهدافه وغاياته هو الإنسان الواعي المريد القاصد بلوغ أهداف معينة. والإنسان في الحقيقة هو من يجب ان يوجه إليه النقد لا هذه العلوم والمناهج. وليس هو العلوم العقلية النظرية.

يقرر د.طه تحت هذا العنوان مادية العقلانية المجردة ويقول[1]: "يكاد يغلب على اعتقاد الخاصة والعامة أن التجريد العقلي يفيد ترْكَ الصفة المادية، كأنما العقل المجرد يفرز معاني كلية مطلقة لا يربطها بالمحسوسات رابط، إلا أن تكون هذه المحسوسات مناسبة لاستحضار الذهن لهذه المعاني، وليس يخفي ما في هذا الاعتقاد من مجانية للصواب."

إن الدكتور طه هنا يتحدث عن من لا يعرف ما هي المعقولات ولا يعرف ما هو التعقل، وأنا لا أعتقد أن أحداً من العلماء الكبار يعتقد أن العقل ينتج المعاني وحده ويستقل في أدراك المعاني عن الحواس الظاهرة والباطنة، إن من يعتقد بذلك هم طائفة من الفلاسفة لم يلاق مذهبهم هذا قبولاً عند علماء الإسلام. ولذلك فلا يوجد ما يدعو د. طه عبد الرحمن لتعميم مقولتهم هذه على الخاصة والعامة لان هذا يتضمن إلصاق مقولة بالعلماء لا يقولون هم بها.

نحن نعلم أن التعقل هو عبارة عن إدراك في المعاني الحسية ولكن بقيد نزع العلائق المادية والشوائب عنها، ثم بعد ذلك التصرف فيها بقيود وضوابط معلومة. فالمعقولات مشتقة من الإدراكات المادية بلا شك، ولكن لا بقيد كونها مادية، بل تصير معقولات بعد نفي هذه الصفات المادية عنها وتجريدها، فالإنسان ينتزع مقولاته العقلية من الوجود المادي الذي يدركه. فلا استقلال مطلق للعقل عن الحواس. ولذلك قال العلماء من فقد حساً فقد علماً فالمتكلمون يدركون تماماً العلاقة بين الحواس والعقل، ولكنهم لا يقولون إن العقل هو من نفس مرتبة الحواس بل بعدها، ولذلك يصح أن يقال إن الحس هو شرط التعقل وليس سببا له، ولا هو علة له، ومعنى الشرطية هنا أي شرط في التأثير لا في الوجود، ونحن نتصور وجود الشرط بغير المشروط كماهية، وأيضا فبعد وجود الشرط يوجد المشروط في الخارج ولا يحتاج بعد ذلك إلى الشرط. وخاصة بالنسبة إلى التعقل،

(1) العمل الديني ص46.

فما دام الإنسان قد استجلب بعض المعلومات عن طريق حواسه إلى داخل نفسه، وحفظها الحافظة، فإن العقل يشتغل فيها هناك، ولا يحتاج في كل تعقل إلى الإحساس مرة جديدة.

ويقرر الدكتور طه بعد ذلك أن العقل يتوسل بعمليات ثلاث في عمله، وهذه العمليات هي التي تضيف الصبغة المادية على المدركات وهذه العمليات هي

أول:– التظهير(1) : ما أن يتعلق المنهج العقلي بموضوع ما، حتى ينزل عليه مقولة الظهور، فيجعله جملة من الظواهر القابلة للتحليل والتجريب..الخ

ثانياً:– التحييز(2) :لا يتم للشيء كمال ظهوره إلا بإدخاله في حيز مكاني وزماني، مما يجعله قابلاً لأن تجري عليه وسائل التقدير والتقسيم والتركيب المتوافرة، ومن آثار هذا التحييز أن يجعل ما هو غير ممتد ممتداً، وما هو غير قابل للمقدار قابلاً له.

ثالثاً:– التوسيط(3) :–إن العلم الحاصل بالعقل المجرد ليس مستفاداً بصورة مباشرة كما لو كان ينقدح في ذهن الإنسان لأول وهلة، بل بوسائط، وضابط مبدأ الوسيط "أنه كلما كان الشيء دقيقاً ولطيفاً في ظهوره تعددت وتعقدت الوسائط إليه" وكلما كان الشيء مجسماً وكثيفاً قَلَّتْ الوسائط إليه، ويترتب على ذلك أن إدراك الحقائق غير المادية كالغيبيات والروحيات الموصوفة أصلاً بكونها لا متناهية في الدقة واللطافة، سوف يستلزم من الوسائط المادية مالا حصْرَ له.

(1) العمل الديني ص46.
(2) العمل الديني ص47.
(3) العمل الديني ص47.

ويَسْتَنْتِجُ من ذلك "أن العقل المجرد بعملياته الثلاث أقرب إلى طبيعة تمديدية (أي يصبغ الأشياء بصبغة مادية) منها إلى طبيعة تجريدية أي طبيعة مفصولة ومنفصلة عن المادة كما هو غالب على الاعتقاد، وعلى هذا فلا سبيل له إلى الإدراك إلا بالتوسل بالأسباب المادية الكامنة فيه، ومتى اتجه إلى إدراك حقائق غير مادية، كانت هذه الأسباب حجاباً عظيماً قاطعاً له عن إدراكها".

نحن نلاحظ أن الدكتور طه يخلط في كلامه ما بين معنى التعقل ومعنى التوهم فالتوهم هو الذي يضفي على الأشياء صبغة مادية، حتى الأمور غير المادية يتصورها الوهم في ضمن المكان والزمان. أما التعقل فإن شرطه هو نفي الصفات المادية عن المعاني فالتحييز هي صفة للوهم لا للعقل.

وأما التوسيط، فأنا لا أرى هناك دليلاً على ما قاله د.طه من أن العقل إذا أراد إدراك ما هو غير مادي فسوف يلزمه وسائط لا نهاية لها، وهذا القول إن صحَّ مستلزم بالطبع لاستحالة إدراكه هذا اللامادي لاستحالة تحصيله ما لانهاية له من الوسائط لاستحالة وقوع ما لانهاية له، فالتسلسل يجب انقطاعه أو قطعه. وبالتالي تنقطع الوسيلة أمام العقل المجرد لإدراك الأمور الغيبية. وهذا الكلام مطرد مع الفكرة الكلية التي يسير عليها د.طه وهي القدح في العقل المجرد كآلة لمعرفة الغيبيات.

ولكننا لا نوافقه على ذلك، ومعرفة الغيبيات لا يراد بها عند العلماء، إدراك صور الغيبيات بالعقل المجرد، فقد صرحوا باستحالة ذلك في كثير من مصاديقه، وكذلك قد لا يراد بإدراك الغيبيات حتى إدراك التصديق بها جميعها بواسطة العقل المجرد، لان كثيراً من الغيبيات لا وسائط تنقلنا إليها فتنقطع معرفتنا دونها. بل المراد هو التحصيل على تصديقات متعلقة ببعض هذه الغيبيات كما نصوا عليه. ومن الأدلة على ذلك أنهم قرروا استحالة إدراك حقيقة الله تعالى، على الأقل فقد قرر ذلك المحققون من علماء الكلام، مع اتفاقهم جميعهم على إمكان إثبات وجود الله تعالى، ولم يقولوا بإمكانية إدراك حقيقة

وجوده بل بمجرد إمكانية إثبات الوجود، وكذلك قالوا نفس الكلام حول صفات الله تعالى، فقالوا يمكننا إثبات بعض صفات لله أي إثبات كونها الله موصوفاً بها كالقدرة والقدم والوحدانية والعلم، ولم يقولوا بإمكانية إدراك حقيقة هذه الصفات. ففرق بين إثبات إدراك الحقيقة أو إدراك الثبوت، فالأول ممتنع والثاني متحقق في البعض لا في الكل.

ومن هنا فإن ما قاله د. طه عبد الرحمن من استحالة العلم بالأمور الغيبية وتعميمه هذه المقولة هو مجرد مخاطرة منه.

وعبارته الأخيرة تأكيد منه على هذا المعنى فهو يجزم أن الإنسان مقطوع عن أمل إدراك الأمور الغيبية باستعمال العقل المجرد، لأن العقل نفسه متوسل بالأسباب المادية الكامنة فيه، وهذا هو الذي يقطع العقل المجرد عن إدراك الغيبيات، فنفس هذه الصفات الكامنة في العقل المجرد قاطع يقطعه عن الوصول إلى ما وراء المادة. وهذا الكلام مجرد عن الدليل ومغالطة تعتمد على الخلط بين مفهوم العقل ومفهوم الوهم كما نبهنا إليه سابقاً.

ملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد:

تحت هذا العنوان قال الدكتور طه[1]:- "يكاد يسيطر على الأذهان أن العقل المجرد يفرز عقلانية خالصة لا تشوبها شائبة مما ليس بمعقول، إلا أن هذا الاعتقاد تنقضه الشواهد التالية التي نستخلصها من طبيعة الممارسة العليمة والممارسة اليومية".

إذن هو يعتقد أن العقل تتخلله عمليات غير عقلانية، ويستدل على ذلك بالممارسة ويعدد بعد ذلك بعض الممارسات التي ستشهد بها على ذلك المطلوب، ومن ذلك

(1) العمل الديني، ص48.

1. تجاوز النظريات العلمية بعضها لبعض، يقصد بذلك أن بعض النظريات العملية تكون في بعض الأزمنة مثالاً على العقلانية حتى يكشف عما فيها من أمور لا عقلانية.

والحقيقة أن هذا الأمر لا يجوز أن يعتبر دليلاً على ما يقول به د.طه، من أن العقل المجرد يفرز جوانب لا عقلانية، فإن العلماء تتكامل نظرياتهم باعتماد كل واحد منهم على الإنجازات التي قام بها من قبله، وتجاوز العلماء اللاحقين لأعمال العلماء الذين سبقوهم كيف يعتبر دليلاً على لا عقلانية العقل المجرد، غاية ما يكون هو أن بعض الناس قد يُخدعون بالنظريات التي يقدمها بعض العلماء ويدعون ادعاءً بغير دليل أن هذه النظرية كاشفة للواقع كما هو، كما حدث من بعض الماديين عندما ادعوا أن النظريات التي قدمتها الفيزياء الآلية وحاولوا تفسير الكون جميعه بما فيه من ظواهر بناءً على هذه القوانين الفيزيائية، والحال أن هذه النظريات لم تدع لنفسها الإحاطة بجزئيات وكليات العالم. فكان أن ظهر خطأ من ادعى شمولها لذلك بعد اكتشاف الفيزياء الحديثة لبعض القوانين التي جهلها العلماء المتقدمون.

فمن أين يمكن بناءً على هذه الحالة، الادعاء بان العقل المجرد يفرز لا عقلانية وكأن الدكتور طه يريد بهذا القول أن يدعي أن العقل المجرد يهدم نفسه بنفسه وهو كلام غير صحيح وغير قائم على أي دليل.

2. يجّوز د.طه وجود أنساق متناقضة أو شبه متناقضة من دون أن يؤدي ذلك إلى انتشار التناقض في نفس النسق، واستلزم على ذلك أن ما يُعَدُّ عقلانياً في نسق معين قد لا يكون كذلك في نسق آخر، وكلاهما مع ذلك مذهب في المنطق سليم ومشروع.
3. وذلك يعني أن التناقض قد يكون موجوداً من دون لزوم الانتشار في داخل النسق المنظوم وهذا يستلزم عنده خفاء التناقض، وأن هذا النسق قد يعتبر

صحيحاً لا تناقض فيه بسبب عدم انتشار التناقض. ولكن الحقيقة أنَّ انتشار التناقض ليس هو فقط علامة التناقض، بل وجود التناقض وإن لم ينتشر في النسق دليل على عدم صحة هذا النسق والكاشف عن التناقض هو لزوم إثبات الشيء ونفيه باتحاد المحمول والموضوع والجهة.

4. يدعي د. طه أن الضرورة تبيح الأخذ بالمتناقضات، وهذا تحريف في الحقيقة للواقع، فالقاعدة أن الضرورة تبيح الأخذ بالمحظورات، ولا تبيح الأخذ بالمتناقضات وفرق كبير بين هذا وذلك.

هذه بعض الملاحظات النقدية التي أحببت أن أكتبها على القسم الأول من كتاب العمل الديني وتجديد العقل، وهو القسم المتعلق بالعقل المجرد. والحقيقة أن مجال النقد فيه أوسع من ذلك.

والحمد لله رب العالمين.